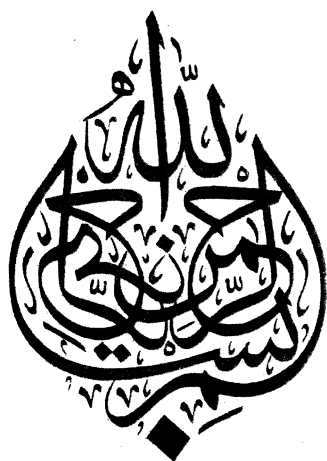




STUDI AGAMA

Sejarah dan Pemikiran

Ahmad Muttaqin (ed.)



STUDI AGAMA

Sejarah dan Pemikiran

Ahmad Muttaqin (ed.)

**UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA
NOMOR 28 TAHUN 2014
TENTANG HAK CIPTA**

PASAL 2

Undang-Undang ini berlaku terhadap:

- a. Semua ciptaan dan produk Hak Terkait warga negara, penduduk, dan badan hukum Indonesia;
- b. Semua ciptaan dan produk Hak Terkait bukan warga negara Indonesia, bukan penduduk Indonesia, dan bukan badan hukum Indonesia yang untuk pertama kali dilakukan Pengumuman di Indonesia;
- c. Semua ciptaan dan/atau produk Hak Terkait dan pengguna Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait bukan warga negara Indonesia, bukan penduduk Indonesia, dan bukan badan hukum Indonesia dengan ketentuan:
 1. Negaranya mempunyai perjanjian bilateral dengan negara Republik Indonesia mengenai perlindungan Hak Cipta dan Hak Terkait; atau
 2. Negaranya dan negara Republik Indonesia merupakan pihak atau peserta dalam perjanjian multilateral yang sama mengenai perlindungan Hak Cipta dan Hak Terkait.

BAB XVII KETENTUAN PIDANA

PASAL 112

Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 7 ayat (3) dan/atau Pasal 52 untuk Penggunaan Secara Komersial, dipidana dengan pidana penjara paling lama 2 (dua) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 300.000.000,00 (tiga ratus juta rupiah).

- (1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 100.000.000 (seratus juta rupiah).
- (2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
- (3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
- (4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

STUDI AGAMA

Sejarah dan Pemikiran

Ahmad Muttaqin (ed.)



PROGRAM STUDI MAGISTER
AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
UIN SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



STUDI AGAMA: SEJARAH DAN PEMIKIRAN

© FA Press

Hak Cipta Dilindungi Undang-undang

All Right Reserved

Penulis : Ahmad Muttaqin, H. Zuhri, Robby Habiba Abror,
Saifuddin Zuhri Qudsy, Ustadh Hamsah

Editor : Ahmad Muttaqin

Layout : Moh. Fathoni

Sampul : Gambar diolah dari *pinterest*

Cetakan Pertama, April 2019

xvi+176 hlm, 15 x 23 cm

ISBN : 978-602-6911-09-4

Diterbitkan oleh Penerbit FA Press berkerja sama dengan
Program Studi Magister Aqidah dan Filsafat Islam

Penerbit FA PRESS

Prodi Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan
Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta;

Jl. Laksda Adisucipto, Yogyakarta; Telp. (0274) 512156;

Email: filsafatagama@gmail.com

UCAPAN TERIMA KASIH

Buku ini merupakan hasil kerja sama antara Program Studi S-2 Aqidah dan Filsafat Islam dengan penerbit FA Press. Berkat dukungan, dorongan, dan kerja nyata dari banyak pihak akhirnya buku ini bisa hadir di hadapan pembaca. Untuk itu, sebagai ketua Program Studi, saya menghaturkan terima kasih kepada Rektor UIN Sunan Kalijaga dan Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam yang telah banyak mendukung program peningkatan kualitas mahasiswa dan dosen di lingkungan Program Studi terutama dalam bentuk penulisan dan pencetakan kajian-kajian yang terkait program studi untuk pengembangan khazanah keilmuan dan pengembangan akademik.

Ucapan terima kasih juga saya haturkan kepada para penulis, editor, dan koordinator pelaksana, serta penyunting yang telah menulis dan mengedit dan menatanya sehingga menjadi sebuah buku yang siap dibaca oleh khalayak umum. Besar harapan saya, tradisi yang baik ini bisa dipertahankan dan bahkan lebih ditingkatkan lagi, baik dari sisi penulisan maupun pembiayaannya.

H. Zuhri



Pengantar Editor

STUDI AGAMA DI INDONESIA: BEBERAPA CATATAN

Ahmad Muttaqin

STUDI agama atau kajian akademis tentang agama-agama di Indonesia sudah berlangsung cukup lama. Meski secara kelembagaan dalam bentuk jurusan atau program studi, baru muncul tahun 1964 saat Prof. Mukli Ali membuka jurusan Perbandingan Agama di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dalam praktiknya kajian agama-agama dalam arti mengkaji agama yang bukan agama si pengkaji sudah dilakukan cukup lama. Tokoh-tokoh seperti Mahmud Yunus dan Hasbullah Bakry adalah beberapa sarjana Muslim yang pernah menulis buku tentang agama lain.

Kajian akademik tentang agama-agama di Indonesia juga hadir dalam berbagai nama dan jenjang. Program Srata Satu (S-1) kajian agama-agama di Indonesia awalnya dengan nama Perbandingan Agama (terjemahan dari *Comparative Religion*) dan digunakan di Perguruan Tinggi Keislaman baik negeri maupun swasta. Sejak tahun 2016 nama Perbandingan Agama berubah menjadi Studi Agama-Agama (SAA). Merujuk Pangkalan Data Perguruan Tinggi

tahun 2019, saat ini ada 20 Prodi S1 Studi Agama-Agama yang aktif di PTKIN dan PTKIS seluruh Indonesia.

Pada tingkat master, nama Perbandingan Agama (*Comparative Religion*) pernah digunakan oleh Program S-2 yang ada di UGM, namun kemudian berganti menjadi *Center for Religious and Cross-cultural Studies* (CRCS). Konsentrasi S-2 kajian Antaragama di UIN Sunan Kalijaga awalnya menggunakan nama Hubungan Antaragama, dan kemudian berganti menjadi Studi Agama dan Resolusi Konflik (SARK). Program S-2 sejenis dengan kajian keagamaan juga ada di Universitas Sanata Dharma Yogyakarta dengan nama Ilmu Religi dan Budaya (IRB), dan di Universitas Satya Wacana Salatiga dengan nama Agama dan Masyarakat. PDPT tahun 2019 menyebut ada dua Prodi S-2 Studi Agama-Agama yang aktif, masing-masing di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Pada jenjang doktor (S-3), kajian agama-agama secara akademik dapat dijumpai di UIN Sunan Gunung Djati Bandung dengan nama Prodi S-3 Studi Agama-Agama. Sedangkan di UIN Sunan Kalijaga dan UGM kajian keagamaan hadir dalam perspektif *inter-religious studies*, masing-masing dalam bentuk konsentrsai Kajian Antar Iman (KAI) di UIN Sunan Kalijaga dan Internasional Ph.D. Program in Inter-Religious Studies di bawah naungan Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS), kerja sama antara UIN Sunan Kalijaga, Universitas Gadjah Mada, dan Universitas Duta Wacana Yogyakarta.

Perlu juga dicatat bahwa usaha untuk membentuk masyarakat ilmu dalam Studi Agama Agama juga sudah dimulai. Tahun 2013, di Yogyakarta dibentuk Asosiasi Studi Agama Indonesia (ASAI). Asosiasi ini hadir sebagai wadah para sarjana, dosen, peneliti dan peminat studi agama-

agama di Indonesia. Hingga tahun 2018, ASAI telah menyelenggarakan 6 kali Simposium Nasional tahunan di berbagai kota di Indonesia.

Meski sudah memiliki catatan panjang dalam kajian agama-agama, tapi perkembangan Studi Agama-Agama di Indonesia kurang begitu dikenal di dunia luar yang eksistensinya kadang terabaikan secara global. Hal ini tampak dalam buku *Religious Studies: A Global View* yang diedit oleh Gregory D. Alles (2008). Dalam buku tersebut menyajikan tren dan perkembangan studi agama-agama di berbagai belahan dunia; namun ironisnya praktik kajian agama-agama secara akademis di Indonesia tidak disinggung sama sekali.

Selain problem eksistensi sebagaimana diuraikan di atas, ada beberapa catatan tentang Studi Agama-Agama di Indonesia selama ini:

Pertama adalah iklim dan mental akademis masyarakat yang belum sepenuhnya bisa menerima kajian agama secara akademis-ilmiah. Studi agama-agama, terlebih ketika masih bernama Perbandingan Agama, sering direspons secara negatif oleh masyarakat. Ungkapan “belajar agama itu untuk diamalkan, tidak sekadar wacana atau bahkan sebagai bahan kritikan”, masih sering terdengar. Kondisi ini berbeda dengan masyarakat Barat yang meletakkan ilmu pengetahuan sebagai pilar peradaban. Seiring dengan iklim kebebasan akademik yang tumbuh dan berkembang di kampus-kampus Barat, para sarjana bisa dengan leluasa mengkaji suatu agama secara ilmiah tanpa ada hambatan teologis dan psikologis. Hambatan psikologis dan teologis tidak terjadi seiring dengan model dan keberagamaan masyarakat Barat yang sekuler. Di Barat sudah biasa di-

temukan sarjana atau pakar studi agama, ahli Kristen, Islamolog, Chinolog, Hindulog, dan begitu seterusnya dari kalangan sekuler dan bukan praktisi agama. Kondisi semacam ini tentu sangat berbeda dengan Indonesia yang masyarakatnya, termasuk ilmuwannya, masih sangat kental dengan afiliasi keagamaan dan belum bisa menerima tradisi “kritik” dalam kajian keagamaan.

Kedua, struktur kemajemukan masyarakat Indonesia menunjukkan betapa strategisnya kajian agama-agama secara akademis untuk mendukung kedewasaan dalam beragama di ruang yang multireligious serta menciptakan harmoni antarumat beragama. Struktur kemajemukan masyarakat Indonesia ini cukup unik dan berbeda dengan masyarakat Barat, terutama Amerika Serikat. Di Indonesia, kemajemukan/pluralitas masyarakatnya sudah menjadi kenyataan sejak Republik ini belum lahir, sedangkan di Amerika kemajemukannya terjadi karena proses imigrasi. Ironisnya akademisi Studi Agama-Agama masih tergantung pada teori-teori pluralisme dan multikulturalisme Barat untuk membaca masyarakat Indonesia. Tidak jarang teori Barat tersebut diterapkan begitu saja tanpa mempertimbangkan konteks dan epistemologi teori-teori tersebut muncul.

Catatan ketiga, adalah minimnya produksi teori Studi Agama-Agama dari ilmuwan Indonesia. Lanskap masyarakat Indonesia yang berbeda dengan masyarakat Barat mestinya mendorong masyarakat Indonesia untuk memproduksi teori yang khas ala Indonesia saat mengkaji suatu agama atau komunitas keagamaan. Atau setidaknya, karena masyarakat Indonesia ini mayoritas Muslim, maka mestinya juga dilakukan “belanja” teori dari ilmuwan-ilmuwan

Muslim masa lalu. Ironisnya, alih-alih memproduksi teori ala Indonesia, atau mengintrodusir teori-teori dari sarjana muslim terdahulu, yang terjadi ialah justru belanja teori sebanyak-banyak dari Barat, lalu menerapkannya begitu saja pada kajian tentang masyarakat Indonesia tanpa mempertimbangan kemungkinan adanya *epistemological gap*. Belum berkembangnya teori-teori studi agama dari akademisi Indonesia ini salah satunya berakar pada masih minimnya produksi wacana kajian keagamaan yang dipublikasikan secara baik.

Buku ini dengan segala keterbatasannya hadir sebagai usaha untuk mengisi ruang kosong di atas dengan menghadirkan khazanah kajian keagamaan yang mewakili tradisi Barat, dan tradisi Klasik Islam, serta perbandingan tradisi Timur dan Barat. Studi agama yang berbasis tradisi Barat diwakili oleh tulisan Saifuddin Zuhri Qudsy “Emile Durkheim dan Gagasannya Mengenai Agama”, serta tulisan Robby H. Abror “Kritik atas Otoritas Agama dan Kekuasaan Despotik: Menelisik Pencerahan Immanuel Kant”. Studi Agama berbasis tradisi Islam Klasik tercermin dalam tulisan H. Zuhri “Studi Agama Era Klasik: Telaah Pemikiran Yuhana al-Dimasqi, al-Amiri dan ibn Kammuna”. Sedangkan tulisan Ahmad Muttaqin “Mencari Format Baru Kajian Agama-Agama di PTAI, Belajar dari Tradisi Amerika Utara” dan tulisan Ustadhi Hamsah “Hubungan Antaragama dalam Konstruksi Teknologi Media: Hubungan Antara Islam-Kristen dalam Film *A Passage to India* dan *Robinhood: The Prince of Thief* merupakan representasi dari Studi Agama perbandingan tradisi Timur dan Barat.

Selama membaca.

DAFTAR ISI

Ucapan Terima Kasih	vii
Pengantar Editor	ix
Daftar Isi	xv
 Mencari Format Baru Kajian Agama-agama di PTAI, Belajar dari Tradisi Amerika Utara	
☞ <i>Ahmad Muttaqin</i>	1
 Relasi Antaragama dalam Konstruksi Teknologi Media: Hubungan Antara Islam-Kristen dalam Film <i>A Passage to India</i> dan <i>Robinhood: The Prince of Thieves</i>	
☞ <i>Ustadi Hamsah</i>	61
 Studi Agama Era Klasik: Telaah atas Pemikiran Yuhāna al-Dimasqī, Yūsuf al-Āmirī, dan Ibn Kammūna	
☞ <i>H. Zuhri</i>	83
 Kritik atas Otoritas Agama dan Kekuasaan Despotik: Menelisik Pencerahan Immanuel Kant	
☞ <i>Robby Habiba Abror</i>	121
 Emile Durkheim dan Gagasannya Mengenai Agama	
☞ <i>Saifuddin Zuhri Qudsy</i>	151
 Indeks	173

EMILE DURKHEIM DAN GAGASANNYA MENGENAI AGAMA

Saifuddin Zuhri Qudsy

“Fungsi sejati agama adalah untuk menjadikan kita
bertindak dan membantu kita hidup.”

(Emile Durkheim)

A. Pendahuluan

Emile Durkheim menghirup udara Paris pada pergantian abad, sebuah tempat yang dipadati dengan aneka eksperimen dalam representasi artistik, dan sebuah zaman ketika filsafat, sains, dan seni hadir sama sekali tidak seperti keberadaannya saat ini yang terpisah satu sama lain.¹

Dalam beberapa literatur, Durkheim dikenal sebagai sosok yang sangat serius dan menekan jadwal kerjanya hingga hanya sedikit saja waktu yang tersisa untuk kesenangan dan akhirnya kemudian berakibat pada buruknya kesehatan fisik dan mentalnya.² Ia bekerja dengan jadwal

¹ Judith Ryan, *The Vanishing Subject: Early Psychology and Literary Modernism* (Chicago: University of Chicago Press, 1991). Dalam buku ini Ryan memberikan sebuah paparan yang inspiratif tentang ikatan-ikatan yang menggabungkan fisika, psikologi, filsafat, seni lukis, dan kesusasteraan.

² S. Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Work* (Harmondsworth:

yang sangat ketat, berbicara dengan keluarganya pada saat-saat makan bersama, dan tidak lagi sesudahnya.³

Tak heran karya-karya bernas dan ciamik muncul dari gagasan-gagasannya. Dari semua paparannya yang dia jelaskan dalam berbagai buku, saya tertarik mengulas salah satu karyanya *The Elementary Forms of Religious Life*. Pada bahasan kali ini saya hendak spesifik membahas gagasan-gagasan Durkheim mengenai agama. Apa yang dimaksud dengan agama dalam terminologi Durkheim? Setidaknya dari sini diskusi mengenai tokoh ini dimulai.

B. Emile Durkheim: Sosok, Ranah, Gagasan, dan Karya

Emile Durkheim tumbuh di lingkungan daerah Epinal, Provinsi Lorraine, Perancis Timur. Terlahir pada 15 April 1858, sosok berjenggot ini tumbuh di lingkungan keluarga agamis, namun pada usia belasan tahun minat terhadap agama lebih akademis daripada teologis. Ayahnya adalah seorang rabbi (pendeta) agama Yahudi ortodoks. Pada usia 21 tahun Durkheim diterima di Ecole Normale Supérieure setelah sebelumnya gagal dalam ujian masuk. Di universitas tersebut dia merupakan mahasiswa yang serius dan kritis, kemudian pemikiran Durkheim dipengaruhi oleh dua orang profesor di universitas itu, yaitu Fustel de Coulanges dan Emile Boutroux).

Setelah menamatkan pendidikan di Ecole Normale Supérieure, Durkheim mengajar filsafat di salah satu sekolah menengah atas (Lycees Louis-Le-Grand) di Paris pada tahun

Penguin Books, 1975), 99.

³ *Ibid.*, 99.

1882 sampai 1887. Kemudian masih pada tahun 1887, di samping prestasinya sebagai pengajar dan pembuat artikel, dia juga berhasil mencetuskan sosiologi sebagai disiplin ilmu yang sah di bidang akademik, karena prestasinya itu dia diangkat sebagai ahli ilmu sosial di fakultas pendidikan dan fakultas ilmu sosial di Universitas Bourdeaux. Durkheim lalu menetap di Jerman sampai tahun 1902 dan selama 15 tahun di Bordeaux, Durkheim telah menghasilkan tiga karya besar yang diterbitkan dalam bentuk buku, yakni *The Division of Labor in Society* (1893), *The Rules of Sociological Method* (1895) dan *Suicide: A Study in Sociology* (1897). Pada saat yang sama pula, Durkheim dan beberapa sarjana lainnya bergabung untuk menerbitkan *l'Annee Sociologique*, yakni sebuah jurnal yang memuat artikel-artikel sosial yang kemudian terkenal di seluruh dunia.⁴ Karier Durkheim semakin memuncak ketika ia mengajar di Sorbonne (1902). Tahun 1915 Durkheim mendapat musibah, putranya (Andre) cedera parah dan meninggal pasca kampanye militer di Siberia. Pada saat putranya meninggal kesehatan Durkheim sudah buruk, dan semakin memburuk setelah kematian putranya tersebut.⁵ Sehingga pada 15 November 1917 (pada usia 59 tahun) Durkheim meninggal karena serangan stroke.⁶

⁴ Beryl Langer, "Emile Durkheim," Peter Beliharz, *Teori-teori Sosial: Observasi Kristis terhadap Para Filosof Terkemuka*, terj. Sigit Jatmiko (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 103.

⁵ *Ibid.*

⁶ Herbert Bynder, "Emile Durkheim and the Sociology of Family," *Journal of Marriage and Family*, Vol. 31, No. 3 (Agustus 1969), 527-533. Dalam tulisan ini, Bynder berargumen bahwa keluarga merupakan salah satu institusi sosial yang terpenting. Kematian anaknya dalam kampanye tersebut yang kemudian menyebabkannya menderita stroke kemudian

The Division of Labour in Society merupakan karya disertasi doktoralnya. Dalam tulisan ini, salah satu poin gagasan utama Durkheim adalah mengenai solidaritas mekanis (*mechanical solidarity*) dan solidaritas organis (*organic solidarity*).⁷ Solidaritas mekanis dipercayai oleh Durkheim sebagai satu bentuk solidaritas yang primitif dan tradisional.⁸ Solidaritas seperti ini, menurutnya, muncul dari kondisi kesadaran yang dimiliki oleh seluruh anggota dalam satu masyarakat. Solidaritas mekanis lebih menekankan pada suatu kesadaran kolektif bersama (*collective consciousness*), yang menyandarkan pada totalitas kepercayaan dan sentimen bersama yang rata-rata ada dalam warga masyarakat yang sama. Solidaritas mekanis merupakan sesuatu yang bergantung pada individu-individu yang memiliki sifat-sifat yang sama dan menganut kepercayaan dan pola norma yang sama pula. Kekuatan Integrasi kolektif terekspresikan melalui watak represifnya aturan-aturan dan hukuman bagi masyarakat atau individu yang melanggar aturan dan etika moral.⁹ Dalam konteks ini kemudian

meninggal salah satunya juga membuktikan bahwa keluarga merupakan salah satu institusi penting dalam masyarakat yang mempengaruhi anggota keluarga yang lain.

⁷ Patricia Mei Yin Chang, "Beyond the Clan: A Re-Analysis of the Empirical Evidence in Durkheim's *The Elementary Forms of the Religious Life*," *Sociological Theory*, Vol. 7, No. 1 (Spring, 1989), 64.

⁸ Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion* (New York: Oxford University Press, 1996), 94. Kajian mengenai hal ini juga diulas dalam Emile Durkheim, *Durkheim dan Pengantar Sosiologi Moralitas* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986).

⁹ Emile Durkheim, *The Division of Labour in Society*, terj. George Simpson (New York: Free Press, 1964).

penyimpangan-penyimpangan yang ada dalam masyarakat itu dianggap sebagai satu bentuk yang mengancam kesadaran kolektif.¹⁰ Oleh karena itu, sifat individualitas tidak berkembang, individual ini terus-menerus akan dilumpuhkan oleh tekanan yang besar sekali untuk konformitas.¹¹ Dengan kata lain, Solidaritas mekanis merupakan solidaritas yang didasarkan pada suatu tingkat homogenitas yang tinggi dalam kepercayaan, sentimen dan sebagainya. Menurut Rahmadanil, homogenitas ini hanya mungkin kalau pembagian kerja bersifat minim.¹² Sementara itu, solidaritas organis muncul ketika pembagian kerja itu ada dan bertambah besar. Dalam masyarakat modern terdapat pembagian kerja, lain orang lain pula pekerjaannya.¹³ Jika masyarakat purba atau primitif memiliki kesadaran kolektif yang kuat dan luas—yang di dalam kesadaran ini terdapat satu kata sepakat mengenai ketentuan yang benar dan yang salah dalam seluruh aspek kehidupan mereka—maka dalam kesadaran masyarakat modern yang menentukan adalah moral individualisme. Jika seseorang melanggar hukum, dalam masyarakat organis, maka perbuatan salah orang itu harus dianggap sebagai sesuatu yang mengganggu orang lain dimana kebutuhannya bergantung. Di sini kekuatan penerapan hukum muncul dari dalam. Sementara di masyarakat

¹⁰ Chang, "Beyond the Clan," 65.

¹¹ Ramdhani Setiawan, "Solidaritas Mekanik Ke Solidaritas Organik: Suatu Ulasan Singkat Pemikiran Emile Durkheim," *Jurnal Perbatasan, FISIP UMRAH*, <http://riset.umrah.ac.id/?p=261>, diunduh pada 4 Maret 2016.

¹² Pals, *Seven Theories of Religion*, 94.

¹³ *Ibid.*

purba atau primitif, perilaku yang baik dan buruk dijamin keberadaannya oleh hukum-hukum yang diperuntukkan bagi orang-orang yang berani melanggar aturan-aturan moral yang telah ditetapkan oleh kelompok, sehingga bisa dikatakan bahwa hal ini merupakan kekuatan eksternal untuk menegakkan hukum. Sehingga, pelanggaran hukum dilihat sebagai serangan terhadap individu tertentu atau segmen tertentu dari masyarakat bukannya terhadap sistem moral kolektif itu sendiri sebagaimana dianut oleh kelompok solidaritas mekanis.

Pada 1895 Durkheim menerbitkan buku keduanya, yaitu *The Rules of Sociological Method*. Buku ini berisikan tentang kajian mengenai disiplin sosiologi. Dalam buku ini dia menyebutkan, tugas sosiologi adalah mempelajari fakta sosial. Fakta-fakta sosial ini mempengaruhi kesadaran individu serta perilakunya yang berbeda dari karakteristik psikologi, biologis atau karakteristik individu lainnya. Setidaknya inilah asumsi asasi yang mendasari pendekatan Durkheim terhadap individu serta perilakunya. Bagi dia, fakta-fakta sosial tersebut dapat dipelajari dengan berbagai metode empirik. Ia membagi fakta sosial menjadi dua tipe, yakni fakta sosial material dan non material. Fakta sosial material lebih berhubungan dengan masalah hukum dan birokrasi, sementara fakta sosial non material lebih berhubungan dengan kebudayaan dan pranata sosial. Fakta sosial merupakan kekuatan dan struktur yang bersifat eksternal dan memaksa individu. Studi tentang kekuatan dan struktur berskala luas ini, misalnya, hukum yang melembaga dan keyakinan moral bersama, dan pengaruhnya terhadap individu menjadi sasaran studi banyak teoretisi sosiologi di kemudian hari (misalnya Parsons).

Lebih jauh, fakta sosial bagi Durkheim itu sama dengan kerang atau batu yang ada di lautan.¹⁴ Fakta sosial sama riil dan padatnya dengan kedua benda tersebut. Masyarakat bukan hanya sekadar sekelumit pemikiran yang ada dalam kepala seseorang, tapi merupakan sekumpulan banyak fakta—mulai dari bahasa, hukum, kebiasaan, ide, nilai, tradisi, teknik, hingga berbagai jenis produk yang dihasilkan masyarakat tersebut. Semua hal itu saling terkait satu sama lain dan eksistensinya merupakan sesuatu yang sifatnya eksternal dari pikiran manusia. Kenapa? Karena semuanya itu sudah ada sebelum individu-individu itu dilahirkan. *"The momen we are born, they impose on us; as we grow through childhood, they mold us; in adulthood, they animate and guide us; and, just as surely, in death they survive us."*¹⁵ Fakta-fakta itu banyak yang mengungkung kita. Nah, bagi Durkheim, untuk mengetahui fakta sosial yang mengungkung dan tidak, maka baginya, diperlukan satu disiplin kajian ilmiah untuk mempelajarinya. Disiplin itu kemudian dia sebut dengan *sosiologi*.

C. Gagasan Emile Durkheim Mengenai Agama

Koentjaraningrat dalam melihat agama menegaskan bahwa terdapat lima komponen agama, antara lain: (1) emosi keagamaan; (2) sistem keyakinan; (3) sistem ritus dan upacara; (4) peralatan ritus dan upacara; (5) umat agama.¹⁶

¹⁴ *Ibid.*, 95.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ A. B. Takko Bandung, "Kerangka Memahami Fenomena Agama dalam Perspektif Antropologi," *Jurnal Al-Fikr*, Vol. 15, No. 3 (2011), 424.

Pada 1899 Durkheim ditarik ke Sorbonne dan tahun 1906 dipromosikan sebagai profesor penuh dalam ilmu pendidikan. Pada 1912 dia menerbitkan karya keempatnya, *The Elementary Forms of Religious Life*. Satu tahun setelahnya (1913) kedudukannya diubah menjadi professor ilmu Pendidikan dan Sosiologi. Pada tahun ini Sosiologi resmi didirikan dalam lembaga pendidikan yang sangat terhormat di Perancis. Memang pada masa-masa menjadi profesor di Sorbonne telah membuatnya sibuk dengan urusan administratif, namun dia tetap pada tekad awalnya untuk terus menulis dan salam satu *masterpiece*-nya mengenai gagasan agama terangkum dalam bukunya, *The Elementary Forms of Religious Life*.

Dalam buku ini Durkheim mengulas sifat-sifat, sumber bentuk-bentuk, akibat, dan variasi agama dari sudut pandang sosiologis. Agama menurut Durkheim merupakan “*a unified system of belief and practices relative to sacret things*”, dan selanjutnya “*that is to say, things set apart and forbidden—belief and practices which unite into one single moral community called church all those who adhere to them.*” Agama menurut Durkheim berasal dari masyarakat itu sendiri. Masyarakat selalu membedakan mengenai hal-hal yang dianggap sakral dan hal-hal yang dianggap profan atau duniawi.

Dasar dari pendapat Durkheim adalah agama merupakan perwujudan dari *collective consciousness* sekalipun selalu ada perwujudan-perwujudan lainnya. Tuhan dianggap sebagai simbol dari masyarakat itu sendiri yang sebagai *collective consciousness* kemudian menjelma ke dalam *collective representation*. Tuhan itu hanyalah idealisme dari masyarakat itu sendiri yang menganggapnya

sebagai makhluk yang paling sempurna (Tuhan adalah personifikasi masyarakat). Kesimpulannya, agama merupakan lambang *collective representation* dalam bentuknya yang ideal, agama adalah sarana untuk memperkuat kesadaran kolektif seperti ritus-ritus agama. Orang yang terlibat dalam upacara keagamaan maka kesadaran mereka tentang *collective consciousness* semakin bertambah kuat. Sesudah upacara keagamaan suasana keagamaan dibawa dalam kehidupan sehari-hari, kemudian lambat laun *collective consciousness* tersebut semakin lemah kembali.

Terkait hal ini, Durkheim sering menyebut-sebut istilah *totem*. Apa itu *totem*? Secara sederhana, *totem* bisa disebut sebagai simbol; simbol apa? Bagi Pals, orang bisa menjawab bahwa kita dapat melihat diri sendiri itu adalah simbol¹⁷ dari prinsip-prinsip *totem*, kekuatan alam gaib yang disembah oleh anggota masyarakat.¹⁸ Pada saat yang sama ia merupakan sesuatu yang konkret, gambaran nyata dari sebuah *klan*.¹⁹ Setiap orang membutuhkan simbol. Seperti simbol patung New York, simbol Paman Sam, bendera, ataupun logo, ataupun kyai Slamet (sapi di Solo). Namun, bagaimana jika *totem* merupakan simbol dari tuhan dan masyarakat secara bersamaan? Bukankah dengan begitu masyarakat dan tuhan itu satu atau sama?²⁰ Nyatanya, tidaklah selalu demikian karena tuhan yang diyakini oleh masyarakat, yakni prinsip-prinsip *totem*, dapat

¹⁷ Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (New York: Oxford University Press, 1984), 81.

¹⁸ Pals, *Seven Theories of Religion*, 103.

¹⁹ Kata *klan* ini dipakai oleh Durkheim saat mengkaji masyarakat Aborigin di Australia.

²⁰ Pals, *Seven Theories of Religion*, 103.

berwujud hal lain dari sebuah *klan* itu sendiri. Apa itu? Misalnya, yang dipersonifikasikan dalam bentuk binatang atau tumbuhan yang kemudian dijadikan *totem*.²¹ Kenapa? Karena *klan* tidak menginginkan sesuatu yang akan menjadi simbol itu berasal dari hal yang tidak dapat dibayangkan dan hal-hal yang membingungkan. Yang mereka perlukan adalah objek yang spesifik, nyata dan dekat dengan keseharian mereka. *Totem* adalah simbol *klan* dan tuhan sekaligus, karena pada dasarnya tuhan dan *klan* itu adalah hal yang sama. Bagi Durkheim, penyembahan kepada tuhan atau dewa-dewa sebenarnya persoalan bagaimana masyarakat primitif mengekspresikan dan memperkuat kepercayaan mereka kepada *klan*.²²

Bagi Durkheim, totemisme yang muncul dalam sebuah masyarakat yang paling sederhana adalah bentuk agama yang paling awal, mendasar, dan sederhana; semua bentuk yang lain bisa muncul darinya. Para pemuja *totem* tidak memuja seekor gagak, katak, atau kakatua putih. Tetapi, yang mereka puja adalah kekuatan impersonal dan tanpa nama, yang ada dalam setiap makhluk ini namun tidak dicampuradukkan. Tak ada yang dapat memiliki seluruhnya dan semua berpartisipasi di dalamnya. Sehingga bagi Durkheim, di balik *totem*, ada sebuah kekuatan besar impersonal yang memiliki kekuasaan besar atas kehidupan *klan* baik secara fisik maupun moral. Dengan begitu, ketika *klan* ini melakukan ritual pemujaan, misalnya, maka akan muncul rasa keterikatan, bahkan kesetiaan, antar-satu individu klan dengan yang lainnya. Lebih lanjut, dia me-

²¹ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (US: Free Press, 1995), 206.

²² Pals, *Seven Theories of Religion*, 103.

ngatakan bahwa sentimen dan emosi agama pertama-tama tidak muncul dari momen pribadi, tapi dari acara kelompok klan yang besar. Dari sini dia kemudian menyatakan bahwa *totem* itu bukanlah hal yang terpenting tetapi ritual yang lebih penting. Ritual ini yang menjadi inti kehidupan bersama suatu klan.²³ Fungsi ritual adalah memberi kesempatan kepada para individu untuk memperbarui komitmen mereka kepada komunitas, memperingatkan diri mereka sendiri menurut cara yang paling khidmat bahwa mereka bergantung kepada klan, sebagaimana pula klan bergantung kepada mereka.

Terdapat tiga bentuk ritual, ritual negatif, positif (dua jenis ritual ini saling berjaln berkelindan), dan *piacular* (penebusan dosa atau kesalahan).²⁴ Emosi keagamaan, sebagai salah satu bagi dari ciri agama adalah suatu keinginan dalam jiwa manusia yang dapat memotivasi ia untuk melakukan aktivitas keberagamaan. Emosi keagamaan ini tidak selalu ada dalam diri setiap manusia, terkadang hanya sekejap saja. Untuk dapat bertahan, maka harus dipelihara dengan cara melakukan kontraksi masyarakat, berupa upacara. Upacara menurut Durkheim merupakan cara bertindak yang wujud di tengah-tengah kelompok yang berkumpul itu dan dipersiapkan untuk membangkitkan, melestarikan atau menciptakan kembali keadaan mental tertentu dalam kelompok tersebut. Yang paling penting adalah gairah yang ditimbulkan oleh kehidupan kolektif di dalam diri seorang individu.²⁵

²³ *Ibid.*, 107-109.

²⁴ Durkheim, *The Elementary Forms*, 303-412.

²⁵ Bandung, "Kerangka Memahami Fenomena," 424.

Ritual pertama (*negative cult*) berupa larangan-larangan (tabu). Jika seseorang yang ada dalam *klan* itu melakukan pelanggaran, dia menanggung risiko seperti halnya risiko yang ditanggung oleh seorang yang sakit karena tidak mematuhi nasihat dokter; hanya saja dalam kasus ini pelanggaran tidak menimbulkan dosa dan tidak membuahkan kemurkaan.²⁶ Dengan melakukan pelanggaran, maka seseorang akan mendapatkan konsekuensi dari pelanggaran tersebut, dan dalam *klan*, biasanya berwujud dalam hukuman fisik yang kasat mata.

Salah satu contoh pada masa kini adalah larangan melakukan aktivitas profan di hari-hari tertentu, misal hari Jumat, Sabat dan Minggu dalam tradisi Islam, Yahudi, dan Kristen. Pada hari-hari itu adalah hari dimana kegiatan pemujaan atas yang sakral dilakukan. Bagi beberapa orang, mungkin hal ini menyiksa, namun hal itu tetap dilaksanakan, karena diwajibkan untuk dipatuhi.²⁷ Nah, fungsi dari aturan tersebut adalah memaksa setiap individu untuk meninggalkan keinginan diri sendiri dan, dalam bahasa Pals, bahkan memaksa seseorang untuk merasakan penderitaan demi kepentingan *klan*.²⁸ Lebih jauh, Durkheim mengatakan berikut:

Dalam pengertian tertentu, pemujaan negatif merupakan sarana untuk mencapai tujuan; pemujaan negatif merupakan prasyarat menuju akses kepada pemujaan positif. Tidak membatasi pada perlindungan makhluk-makhluk sakral dari persentuhan/persinggungan

²⁶ Durkheim, *The Elementary Forms*, 305.

²⁷ *Ibid.*, 311.

²⁸ Pals, *Seven Theories of Religion*, 107.

normal, pemujaan negatif berdampak terhadap penyembah sendiri dan memodifikasi kondisi (batin)nya secara positif. Setelah memasrahkan diri kepada larangan-larangan yang dianjurkan, maka manusia tidak lagi sama dengan dirinya sebelumnya. Sebelumnya, ia adalah seorang makhluk biasa dan karena alasan tersebutlah harus menjaga jarak dari kekuatan-kekuatan religius. Sesudahnya, ia memiliki kedudukan yang nyaris setara dengan kekuatan-kekuatan religius, karena ia telah mendekati dunia sakral dengan tindakannya menjauhkan diri dari dunia profan. Ia telah menyucikan diri dan menguduskan dirinya sendiri dengan melepaskan dirinya dari benda-benda yang rendah dan sepele yang sebelumnya membelenggu kodratnya. Oleh sebab itulah, seperti halnya ritual-ritual positif, ritual-ritual negatif menganugerahkan kemampuan positif; kedua jenis ritual bisa meningkatkan semangat religius individu. Seperti yang teramati dengan cermat, tak seorang pun bisa mengikuti seremoni religius penting tanpa pertama kali mengikuti semacam inisiasi yang memperkenalkannya secara perlahan-lahan ke dalam dunia sakral. Pengolesan, penyucian, dan pemberkatan bisa digunakan untuk tujuan ini, semuanya menjadi kinerja yang pada dasarnya positif; namun hasil-hasil yang sama bisa diraih melalui puasa dan tidak tidur, atau melalui semedi dan keheningan—artinya, melalui pantangan ritual yang tak lebih daripada larangan-larangan tegas yang diamalkan secara nyata.²⁹

Adapun tujuan pemujaan negatif adalah demi menjaga larangan-larangan agar tidak dilanggar. Apabila pemujaan negatif memerintahkan pemeluknya untuk menjauhi dunia profan, maka tujuannya adalah untuk mendekatkan mereka

²⁹ Durkheim, *The Elementary Forms*, 314.

dengan dunia sakral. Berbicara masalah ini kita beranjak pada kajian pemujaan positif. Dalam konteks Durkheim, terdapat satu istilah kunci, yakni perayaan *intichiuma*.

Beginilah, sebagai sebuah contoh, cara *klan* Witchetty Grub, di Alice Springs, melaksanakan *intichiuma*-nya.

Pada hari yang ditetapkan oleh ketua, semua anggota kelompok totemis berkumpul di kemah utama. Kaum laki-laki dari totem lain berhimpun pada jarak tertentu di kejauhan; di kalangan suku Arunta, mereka (para tamu) dilarang untuk menghadiri perayaan ritual, yang memiliki segenap ciri khas sebagai seremoni rahasia. Kadang-kadang seorang individu dari *fratre* yang sama namun dengan totem yang berbeda bisa diundang sebagai suatu bentuk kesantunan sosial, namun hanya sebagai seorang saksi. Dalam kondisi apa pun, ia tidak diperbolehkan menyandang peran aktif.

Setelah kaum laki-laki totem berkumpul, mereka pun berpencar, yang hanya menyisakan dua atau tiga orang di kemah utama. Dengan bertelanjang bulat, tanpa senjata, dan tanpa ornamen lazim, mereka pun berjalan berbaris, dalam kebisuan. Sikap dan derap langkah mereka ditandai dengan kekhidmatan religius, karena tindakan yang tengah mereka ikuti, di mata mereka, merupakan tindakan yang luar biasa pentingnya. Di samping itu, mereka harus menjalani puasa yang berat hingga akhir seremoni.

Tanah yang mereka lalui dipenuhi dengan tanda-tanda kenangan yang diwariskan oleh para leluhur yang agung. Pada akhirnya mereka sampai di suatu tempat tatkala sebongkah batu granit besar ditanamkan di bumi, dikelilingi oleh batu-batu kecil dan berbentuk bulat. Bongkah batu besar ini merepresentasikan kepompong ulat dalam kondisi dewasanya. Si

Alatunja memukulnya dengan semacam papan kayu kecil, disebut *apmara*, sambil melantunkan sebuah mantra yang tujuannya adalah untuk memanggil binatang untuk bertelur. Ia melakukan hal yang sama terhadap batu-batu kecil, yang merepresentasikan telur-telur binatang, dan, dengan menggunakan salah satu batu kecil, ia menggosok perut masing-masing orang yang hadir di situ. Setelah selesai, mereka semua menunduk sedikit lebih rendah, ke kaki sebuah batu yang juga dirayakan oleh mitos-mitos Alcheringa, dan yang di dasarnya ditemukan sebuah batu lain yang sekali lagi merepresentasikan kepompong ulat. Alatunja memukulnya dengan *apmara*-nya; kaum laki-laki yang menyertai si Alatunja melakukan hal yang sama ranting-ranting pohon karet yang telah mereka kumpulkan di sepanjang perjalanan, semua tindakan ini dilakukan di tengah-tengah lagu-lagu pujian yang mengulangi panggilan yang ditujukan sebelumnya kepada binatang. Hampir sepuluh tempat yang berbeda, kadang-kadang berjarak satu setengah kilometer, dikunjungi secara bergantian. Di masing-masing tempat, di sisi belakang sebuah goa atau lubang, ada sebuah batu yang konon merepresentasikan kepompong ulat pada salah satu aspek atau fase kehidupannya, dan seremoni yang sama diulang-ulang di masing-masing batu ini.

Makna ritualnya sudah jelas. Alatunja memukuli batu-batu sakral agar bisa mendapatkan debu darinya. Butiran debu yang sangat suci ini dianggap sebagai benih kehidupan yang sedemikian banyaknya, yang masing-masingnya mengandung sebuah prinsip spiritual yang, dengan memasuki sebuah organisme berspesies sama, akan bisa melahirkan makhluk baru. Ranting-ranting pohon yang dibawa oleh para peserta seremoni digunakan untuk menyebarkan debu yang

berharga ini ke segala arah; debu suci ini menyebar ke segala arah untuk melakukan kerja pembuahannya. Dengan cara ini, mereka percaya telah memastikan reproduksi berlimpah spesies binatang yang dipantau oleh klan, katakanlah begitu, dan yang menjadi induknya.

Orang-orang pribumi sendiri menginterpretasikan ritualnya dengan cara ini. Di klan Ilpiria (sejenis *manna* atau makanan dari langit), mereka menjalani ritualnya sebagai berikut. Ketika hari *intichiuma* telah tiba, kelompok pun bertemu di tempat sebuah batu karang besar, kira-kira setinggi 1,5 meter, berdiri tegak; sebuah batu karang kedua yang terlihat sangat mirip dengan batu karang pertama menumpang di atasnya, dan batu-batuan kecil mengelilingi batu besar ini. Kedua batu besar merepresentasikan akumulasi *manna*. Alatunja menggali tanah di dasar dua batu besar ini dan mengambil sebuah churinga yang konon telah dikubur di sana pada zaman Alcheringa dan yang merupakan inti *manna*. Ia kemudian memanjat hingga ke puncak batu besar kedua dan menggosoknya pertama-tama dengan churinga ini, lalu dengan batu-batuan kecil yang berada di sekelilingnya. Terakhir, dengan menggunakan ranting-ranting pohon, ia menyapu debu yang berhasil dikumpulkan di permukaan batu karang. Masing-masing peserta seremoni yang lain melakukan hal yang sama secara bergiliran. Nah, kata Spencer dan Gillen, pikiran orang pribumi “adalah bahwa debu yang disebarkan seperti itu akan terbang dan menempel di pohon-pohon mulga dan berikutnya memproduksi *manna*.” Tindakan-tindakan ini diiringi oleh lagu pujian yang dilantunkan oleh para peserta seremoni yang mengekspresikan pandangan di atas.³⁰

³⁰ *Ibid.*, 332-334.

Durkheim menggambarkan praktik ritual pemujaan ini sebagai “pertukaran sakral” dimana dalam acara ini masyarakat yang melakukan pemujaan menyerahkan hidup mereka kepada tuhan kemudian tuhan memberikannya kembali kepada mereka.

Sedangkan kategori pemujaan yang ketiga adalah ritual *piacular*. Ritual ini merupakan ritual penebus kesalahan atau karena dukacita atas kematian seseorang atau atas adanya bencana. Salah satu contoh misalnya adalah tradisi memukul dada dan punggung sampai berdarah di daerah kelompok Syiah Iran. Tradisi ini dilakukan untuk mengenang tragedi Karbala yang menewaskan Husain, putra Ali bin Abi Thalib. Bagi Durkheim, model ritual seperti ini memiliki bentuk yang agak formal, yang dilakukan oleh seluruh anggota klan. Tidak seluruh anggota kenal dengan orang yang meninggal dunia (termasuk seperti di tradisi Syiah tadi), namun hal ini dilakukan oleh seluruh klan. Karena ketika seseorang meninggal dunia, maka bukan berarti keluarga yang ditinggalkan saja yang menangis dan merasa kehilangan, tetapi seluruh klan merasakan dampaknya. Akibat kehilangan salah satu anggotanya dengan begitu menjadi berkurang kekuatan klan tersebut. Nah, pada saat itu kemudian yang diperlukan adalah berusaha untuk menyatukan dan menghidupkan kembali kekuatan klan setelah beberapa saat sedikit terguncang dengan kematian orang tersebut. Dari situ kemudian lahir pemujaan ini.³¹

³¹ Pals, *Seven Theories of Religion*, 109.

D. Agama Pasca Durkheim

Bagi Bryan S. Turner, agama tidak akan ambruk akibat kobaran kritik rasionalis ataupun runtuh berkeping-keping gara-gara eksperimen ilmiah, karena agama kuat mengakar dalam struktur sosial aktual yang memungkinkan berlangsungnya atau eksistensi kehidupan sosial. Durkheim menyatakan bahwa keberatan rasional terhadap keimanan Kristen murni melupakan akar persoalan bahwa komitmen agama erat berkaitan dengan cara hidup tertentu dan erat bertautan dengan keanggotaan dalam komunitas tertentu. Kepercayaan agama lebih mirip dengan aturan permainan cricket yang tidak berciri rasional ataupun irasional, namun lebih berciri relevan atau tidak relevan dengan eksistensi abadi sebuah komunitas.”³²

Secara lebih jauh Turner menyatakan bahwa krisis-krisis mutakhir seputar politik dan agama yang dibungkus dalam pandangan "masyarakat post-sekuler" sekali lagi telah menjadikan sosiologi agamanya Durkheim sebagai perhatian dominan bagi teori sosial dan politik. Hasilnya, para filsuf kontemporer semisal Charles Taylor (2007) ketika berupaya menganalisis nasionalisme, multikulturalisme, dan pluralisme terus-menerus menghadirkan Durkheim sebagai sumber inspirasi dan paradigma untuk memahami peran publik agama.³³

Yang menarik dalam analisis Turner adalah meskipun Durkheim adalah seorang rasionalis dan positivis, dia mulai memandang yang religius sebagai sumber kehidupan sosial.

³² Bryan S. Turner (ed.), *Sosiologi Agama*, terj. Daryatno (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015); dalam bagian pendahuluan buku.

³³ *Ibid.*

Menurut pengamatan terkenal Talcott Parsons dalam *The Structure of Social Action* (1937), Durkheim pada pengujung kariernya mulai menyadari bahwa agamalah yang menciptakan masyarakat, bukan masyarakat yang melahirkan agama. Sosiologi agamanya Durkheim berpisah secara tajam dengan konteks intelektual individualisme abad XIX, pemikiran evolusioner dan rasionalisme kognitif. Sebagian besar upaya intelektualnya menyerang Herbert Spencer yang dalam menggabungkan individualisme sekaligus pemikiran evolusioner telah menjadi sedemikian berpengaruhnya tidak hanya di Eropa namun juga di Cina dan Jepang dalam perjuangannya untuk memahami modernisasi. Sebelum Durkheim dan antropologi modern, teori-teori rasionalis agama memperlakukan kepercayaan religius masyarakat primitif berciri irasional atau sekurang-kurangnya sebagai pandangan yang keliru tentang realita. Agama primitif didefinisikan sebagai animis, karena agama primitif menyatakan bahwa fenomena alami dipandu atau digerakkan oleh roh. Ilmu alam pada akhirnya membuktikan bahwa ilmu magis primitif dan mitologi didasarkan pada kepercayaan yang keliru, sehingga penyebaran sains pada akhirnya menjurus kepada kematian agama. Secara khusus Durkheim mengkritik pandangan rasionalis semacam itu, dengan menekankan kelanggengan nilai sosiologis agama bagi kohesi sosial.³⁴

Pada akhirnya, fungsi sejati agama adalah untuk menjadikan kita bertindak dan membantu kita hidup. Orang beriman yang telah bersatu dengan tuhaninya bukanlah semata-mata orang yang memandang kebenaran-kebenaran

³⁴ *Ibid.*

baru yang tidak disaksikan oleh orang-orang kafir; ia adalah seseorang yang lebih kuat. Di dalam dirinya sendiri, ia merasakan kekuatan yang lebih besar untuk menahan ujian eksistensi atau menundukkannya. Ia seolah-olah terangkat dari nestapa manusia, karena ia terangkat di atas kodrat manusia. Ia percaya dirinya terbebaskan dari keburukan atau setan—apapun rupa dan bentuk konsepnya tentang keburukan tersebut. Rukun iman pertama dari agama manapun adalah kepercayaan pada keselamatan dengan iman.³⁵ *Wallahu a'lam.*

Daftar Pustaka

- Bandung, A B. Takko. "Kerangka Memahami Fenomena Agama dalam Perspektif Antropologi." *Jurnal Al-Fikr*, Vol. 15, No. 3, Tahun 2011.
- Bynder, Herbert. "Emile Durkheim and the Sociology of Family." *Journal of Marriage and Family*, Vol. 31, No. 3 (Agustus 1969).
- Chang, Patricia Mei Yin. "Beyond the Clan: A Re-Analysis of the Empirical Evidence in Durkheim's The Elementary Forms of the Religious Life." *Sociological Theory*, Vol. 7, No. 1 (Spring, 1989).
- Durkheim, Emile. *The Division of Labour in Society*, terj. George Simpson. New York: Free Pres, 1964.
- _____. *The Elementary Forms of Religious Life*. US: Free Press, 1995.
- _____. *Durkheim dan Pengantar Sosiologi Moralitas*. Jakarta:

³⁵ Durkheim, *The Elementary Forms*, 419.

- Yayasan Obor Indonesia, 1986.
- Evans-Pritchard. *Theories of Primitive Religion*. New York: Oxford University Press, 1984.
- Langer, Beryl. "Emile Durkheim." Peter Beliharz. *Teori-teori Sosial: Observasi Kristis terhadap Para Filosof Terkemuka*, terj. Sigit Jatmiko. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Lukes, S. *Emile Durkheim: His Life and Work*. Harmondsworth: Penguin Books, 1975.
- Pals, Daniel L. *Seven Theories of Religion*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Ryan, Judith. *The Vanishing Subject: Early Psychology and Literary Modernism*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Setiawan, Ramdhani. "Solidaritas Mekanik ke Solidaritas Organik: Suatu Ulasan Singkat Pemikiran Emile Durkheim." *Jurnal Perbatasan*, Fisip UMRAH, www.riset.umrah.ac.id/?p=261. Diunduh pada 4 Maret 2016.
- Turner, Bryan S. (ed.). *Sosiologi Agama*, terj. Daryatno. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.

